

Paweł Pieniążek

Brzozowski/Nietzsche: nowoczesność, twórczość i wspólnota*

Nietzsche wyznacza niewątpliwie zasadnicze odniesienie dla myśli Brzozowskiego. Przede wszystkim ze względu na to, że stawia problem nowoczesności i jej diagnozy jako epoki zamętu i kryzysu, w którym obaj dostrzegli kryzys dotychczasowej kultury świata zachodniego, przejaw jej upadku i totalnego wyczerpania. To doświadczenie kryzysu świata nowoczesnego i próba określenia filozoficznych podstaw jego przezwyciężenia nadały ich myśli charakter kulturológiczny, czyniąc jej zadaniem i celem dostarczenie teoretycznych podstaw przyszłej, autentycznej kulturze. W tej właśnie perspektywie należy postrzegać ostateczny sens filozoficznych przedsięwzięć Nietzschego i Brzozowskiego, implikujący wtórność tradycyjnych kwestii filozoficznych, w tym ontologicznych i epistemologicznych, wobec kwestii ufundowania podstaw kultury. Zaczniemy od diagnozy świata nowoczesnego.

Istotę nowoczesności Nietzschego i Brzozowski widzą w „trawiącym i rozkładającym sceptycyzmie i relatywizmie”¹, który jest dla nich równoznaczny z procesem gigantycznej relatywizacji kulturowych podstaw istnienia ludzkiego, jako że prowadzi do „szaleńczo nierozważnego rozbijania i burzenia wszystkich fundamentów, roztopiania ich we wciąż płynącym i rozplywającym się stawaniu”². Innymi słowy, podważa on i usuwa wszelkie zasady, oczywistości i normy, kwestionując ich absolutny charakter i wzbudzając niczym nieskrępowany ruch nieskończonego przekraczania wszelkich danych kulturowych. Toteż w swym opisie kulturowej kondycji nowoczesności z *Niemczesnych rozważań*, zwłaszcza w *O pożytku i szkodo-*

* Artykuł stanowi w zasadzie aneks do mojej książki (*Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, IFiS PAN, Warszawa 2004), pogłębiając pewne jej wątki bądź też podnosząc nowe aspekty dotyczące myśli Brzozowskiego i Nietzschego.

¹ F. Nietzsche, *Niemczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 186.

² *Ibidem*, s. 149.

dłiności historii dla życia, Nietzsche określa go, tak jak i później Brzozowski, właśnie za pomocą terminów stawania się – przez analogię do stawania się świata w przywoływanej przez obu w tym kontekście myśli Heraklita – oraz chaosu, choć później miały artykułować pozytywną wizję świata u Nietzschego, a także u Brzozowskiego. W rozprawce tej, w której Nietzsche wypracował zrab swojej krytyki kultury nowoczesnej i która wywarła wielki wpływ na Brzozowskiego, Nietzsche, niewątpliwie pod wpływem Schillera, konstatuje w kulturze nowoczesnej proces rozerwania pierwotnej jedności życia i jej rozszczepienia na dwie odrębne sfery: wewnętrzną i zewnętrzną. Wnętrze oznacza sferę wartości i przeżyć duchowych, które zostają oderwane od praktyki życiowej, przestając odtąd wpływać na aktywność ludzką, zaś zewnątrz – sferę działań praktycznych, aksjologicznie neutralnych, które tracąc jakiekolwiek duchowe znaczenie zaczynają podlegać na gruncie kapitalistycznej industrializacji imperatywom nowoczesnych procesów postoświeceniowej modernizacji i racjonalizacji społecznej. Obie sfery są zatem heterogeniczne, i pozostając bez wpływu na siebie rozbijają pierwotną jedność życia i uniemożliwiają jego twórcze spełnienie się. Przyczynę tego stanu rzeczy Nietzsche widzi nie tyle w samym zmyśle historycznym, zakorzenionym przecież w skończonej, temporalnej strukturze istnienia ludzkiego, ile w jego naukowej obiektywizacji na gruncie dziewiętnastowiecznego, rozwijającego się pod wpływem triumfu nauk przyrodniczych scjentyzmu: przeszłość staje się przedmiotem nauki z jej przejętym z przyrodoznawstwa roszczeniem do obiektywności. Właśnie to naukowe uprzedmiotowienie zmysłu historycznego prowadzi do destrukcyjnych konsekwencji dla aktywności ludzkiej. Usunięcie jakiegokolwiek transcendentnego wobec faktów historycznych kryterium ich oceny – oceny napływających z przeszłości wiar, mniemań, ideałów i systemów wartości – pociąga za sobą postępującą pluralizację i relatywizację wartości, utratę przez nie swej aksjologicznej siły i ostatecznie podcięcie normatywnych podstaw kulturotwórczemu działaniu.

Jak wiadomo, na gruncie swych analiz nihilizmu z lat osiemdziesiątych Nietzsche rozszerzył tę diagnozę na całą historię kultury zachodnioeuropejskiej. Pęknięcie życia na myśl i działanie, podmiot i przedmiot, odniósł do samych źródeł kultury zachodnioeuropejskiej, do pojawienia się racjonalizmu i dualizmu (platonizm), obiektywizujących życie i przeciwstawiających mu świat ponadmysłowych esencji i ideałów. W tej perspektywie postoświeceniowa nowoczesność jawi się teraz jako kulminacja procesu rozpadu tradycyjnych, metafizyczno-religijnych wartości świata platońskiego i zastąpienia ich przez wartości naukowe, a następnie tychże sceptyczną relatywizację.

Podjmując nietzscheańskie analizy źródeł nowoczesności, Brzozowski nawiązuje przede wszystkim do tezy o rozpadzie życia, który dualizuje

on i zamyka w dwóch, jak sądzi, zasadniczych tendencjach epoki: w tendencji do naukowo-racjonalnej obiektywizacji życia, wyrażającej ucieczkę jednostki przed fundamentalną odpowiedzialnością za twórcze kształtowanie własnego istnienia, i w stanowiącej podłoże świadomości modernistycznej tendencji do subiektywistycznego rozproszenia podmiotu i przekształceniu jego życia duchowego w nieskończony przepływ odpodmiotowionych i odwartościowanych stanów duchowych – stąd termin „impresjonistyczny”, pojawiający się także u Nietzschego – a zatem wrażeń, doznań i nastrojów podmiotu, który w ich nieskończonym przepływie zmuszony jest do morderczego samoprzekraczania, nie będąc w stanie refleksyjnie opanować siebie i znaleźć podstawy własnego istnienia. Obie te pozornie przeciwstawne tendencje Brzozowski traktuje jako dwie, wzajemnie się zakładające strony jednego i tego samego dialektycznego procesu rozpadu życia. Przez analogię do nietzscheańskiej krytyki naukowego uprzedmiotowienia zmysłu historycznego pokazuje w swych analizach empiriokrytycyzmu i naturalizmu, jak naturalizacja świadomości ludzkiej prowadzi do jej subiektywistycznego, impresjonistycznego rozpadu – do paralizującego możliwość twórczego działania „rozpylenia” i „rozproszkowania”. Od samego początku swej twórczości Brzozowski odnosi pierwszą tendencję do cywilizacyjnych procesów racjonalizacji i modernizacji społecznej, drugą zaś do formacji modernistycznej i określającej ją świadomości romantycznej. Jeśli w pierwszej odnajduje przejaw sił samozachowania i stanowiącą wyraz pasywności istnienia apologię rzeczywistości zastanej („bytu gotowego”), to w drugiej – nietzscheańską *Wille zum Nichts*, skrytą za estetyzmem epoki ucieczkę od rzeczywistości i negację życia, dochodzącą do głosu w sceptycyzmie i relatywizmie, w zwątpieniu i niepewności, i ostatecznie w utracie wiary w wartość życia i działania.

W warunkach tego nowoczesnego doświadczenia głębokiego kryzysu podstaw istnienia – a jego świadomość była niewątpliwie jednym z wyznaczników samowiedzy kulturowej przełomu XIX i XX wieku – podjęta przez Nietzschego i Brzozowskiego próba przezwyciężenia nowoczesności polegała na zniesieniu rozdarcia istnienia ludzkiego, usunięciu obu – obiektywistycznej i modernistycznej – tendencji, a tym samym na ugruntowaniu jedności istnienia ludzkiego w jego znoszącej wszelkie sprzeczności i przeciwieństwa aktywności kulturotwórczej w obrębie autentycznej kultury. U podstaw tego usiłowania tkwiła kategoria czynu rozumianego jako twórcze działanie i samostwarzanie. Miarą trudności jej ugruntowania była próba wyjścia poza kategorie właściwe obiektywistycznej (naturalizm, determinizm, ewolucjonizm) i modernistycznej (estetyzm, subiektywizm i skrajny indywidualizm) tendencji kultury nowoczesnej, a przede wszystkim poza dychotomię absolutyzmu (religijno-metafizyczne i naukowe wersje filozofii „bytu gotowego”) i rozkładowego, relatywistycznego scep-

tycyzmu. Próba ta była równoznaczna z ugruntowaniem normatywnych podstaw krytyki i przezwyciężenia nowoczesności poprzez przewartościowanie w duchu pluralistycznym nihilistycznego, relatywistycznego sceptycyzmu oraz indywidualizmu. Innymi słowy – zamysł ten Nietzsche sformułował na samym początku swojej twórczości – chodziło o ufundowanie autentycznego pluralizmu, na gruncie którego przyświecającym działaniu iluzjom i złudzeniom można by nadać znaczenie absolutne i bezwarunkowe, takie zatem, które może wzbudzać i stymulować twórcze działanie, i które implikuje nowe rozumienie podmiotu w opozycji zarówno do jego rozumienia tradycyjnego – substancjalistyczno-racjonalistycznego – jak i modernistycznego (podmiot bezsilny i rozproszony). Chodziło o podmiot indywidualny, który stając się stwarza samego siebie i swój świat, podmiot znoszący separację ze światem, a zarazem autonomiczny i odpowiedzialny za siebie.

Zamysł ufundowania autentycznej aktywności kulturotwórczej pozwala również zdać sprawę z ewolucji myśli Nietzschego i Brzozowskiego. Najogólniej mówiąc, ewolucja ta prowadziła od swego rodzaju mniej lub bardziej bezsilnej afirmacji świata nowoczesnego – wynikającej z teoretycznej bezradności wobec jego relatywizującej mocy – do „twardych” pozycji, wskazujących zasady przezwyciężenia nowoczesności, zasady o tyle kruche, o ile były podatne na zakwestionowanie w kategoriach wypracowanej przez obu krytyki tradycji filozoficznej. W tym też duchu Brzozowski poddawał krytyce myśl Nietzschego, wskazując na znaki jej przynależności do świata nowoczesnego, choć w świetle późniejszych doświadczeń filozoficznych – stanowiących w znacznej mierze dziedzictwo Nietzscheańskiej krytyki tradycji filozoficznej oraz nowoczesności – znaki te można odnieść do niego samego, i to w sposób znacznie brutalniejszy.

Choć bowiem ogólny kierunek ewolucji myśli Nietzschego i Brzozowskiego wyznaczała intencja przezwyciężenia nowoczesności, to jednak doprowadziła ona do radykalnie odmiennych efektów, które usytuowały ich obu – pomijając oczywiście niewspółmierną rangę filozoficzną ich dzieł – w różnych miejscach filozoficznej sceny nowoczesnej i postnowoczesnej Europy: jeśli Nietzsche rozwijał, opierając się na swej radykalnej krytyce metafizyki zachodniej, oryginalną, dionizyjską wizję świata, której składowe zainspirowały cały ruch filozofii egzystencji, myśl Heideggera, szkołę frankfurcką aż po poststrukturalizm i postmodernizm, to Brzozowski w kluczowej fazie rozwoju swej myśli dokonał istotnej – w duchu aktywistycznym – rewizji marksistowskiej ortodoksji, by ugrząźć ostatecznie w irracjonalistycznej i biologistycznej filozofii narodu. Powody tego stanu rzeczy leżały niewątpliwie w odmiennej aksjomatyce aksjologicznej: poszukując filozoficznych podstaw kultury jej cel Nietzsche widział w tworzeniu warunków dla kształtowania wyjątkowych, twórczych jednostek, przedsta-

wiając na gruncie różnicy aksjologicznej Pan-Niewolnik projekty elitarnej kultury nadludzi. Tymczasem Brzozowski od samego początku swojej twórczości, nawet w jej okresie indywidualistycznym („indywidualizm bezwzględny”), nadawał indywidualizmowi charakter uniwersalny, poszukując takich form egzystencji, które pozwalałyby uzgodnić indywidualny i wspólnotowy wymiar kulturotwórczej aktywności człowieka (uwikłanie Brzozowskiego w kwestię narodową nie pozostało tu bez znaczenia). Wydaje się, że właśnie z tych względów Brzozowski nie podjął genealogicznego projektu Nietzschego, przynajmniej w takim stopniu, w jakim prowadził on do zakwestionowania na płaszczyźnie radykalnej krytyki języka i moralności możliwości ugruntowania wspólnotowych form istnienia, i w jakim zakwestionowanie to odsyłało do przedantropologicznego i przedkulturowego – eksplorowanego przez filozofię transgresji i poststrukturalizm, o czym później – wymiaru myśli Nietzschego. Wymiar ów pozostaje w wyraźnej sprzeczności z angażującą jej wymiar antropologiczny – wymiar walki o sens historii i o autentyczny kształt kultury – kulturotwórczą intencją myśli Nietzschego, intencją, którą Brzozowski podjął, lecz którą w swej filozofii pracy wyprowadził poza obręb myśli Nietzschego, choć w pierwszym dialogu o niemieckim myślicielu (początek 1906, *Fryderyk Nietzsche*) sądził jeszcze, że odsłania i urzeczywistnia jej pierwotny, skryty w formach indywidualistycznych gatunkowy sens: „Nietzsche w ramach najbardziej ciasnego pozornie subiektywizmu przeżywa treść najbardziej obiektywną, przeżywa filozofię, będącą najbardziej systematycznym zaprzeczeniem subiektywizmu”³.

Dynamikę ewolucji myśli Brzozowskiego i jego narastającego krytycyzmu wobec myśli Nietzschego, osadzania jej – jak i, mimochodem, własnej wcześniejszej twórczości – w świecie nowoczesnym, należy rozwijać w perspektywie relacji jednostki i wspólnoty oraz relacji kultury modernistycznej i społeczeństwa industrialnego, traktując je jako zasadniczą płaszczyznę prób przezwyciężenia świata nowoczesnego i ufundowania podstaw autentycznej aktywności kulturotwórczej.

Na początku swej drogi filozoficznej – wyznacza ją artykuł o Amielu (1901) – Brzozowski wyciąga tragiczne i pesymistyczne konsekwencje z nietzscheańskiej diagnozy nowoczesności. Konstatując wywołany załamaniem się racjonalizmu europejskiego nihilistyczny, sceptycko-relatywistyczny rozkład duchowych podstaw kultury – „kryzys jakiego ludzkość dotychczas nie przeżyła: rozkład wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości, wszelkich wartości bezwzględnych”⁴, „potworny bezwładny chaos, jaki myśmy z życia naszego uczynili”⁵ – i w jego następstwie „impresjonistyczną”

³ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973 (1907), s. 640.

⁴ S. Brzozowski, *Wczesne pisma krytyczne*, pod. red. M. Sroki, Warszawa 1988, s. 178 n.

⁵ *Ibidem*, s. 279.

dekompozycję podmiotu wraz z towarzyszącym mu doświadczeniem utraty podstaw i orientacji istnienia, atrofii kulturotwórczego działania oraz egzystencjalnego zagubienia i pustki, Brzozowski nie widzi możliwości przezwyciężenia nowoczesności. Z tego też względu, radykalizując nietzscheański sceptycyzm, kwestionuje i uznaje za chybiony zamysł ugruntowania zasady przezwyciężenia w woli mocy i różnicy Pan-Niewolnik: jeśli się zakwestionowało kategorię prawdy i przekształciło ją w mające tylko użytkowy sens złudzenie, to „nie ma żadnej podstawy przyjmować jakąś zasadniczą różnicę między prawdą i błędem”⁶. Wskazywana niekiedy przez Nietzschego przydatność złudzeń do życia nie stanowi przecież kryterium prawdy i aktywności kulturotwórczej, jako że implikuje reprezentowany w myśli Nietzschego przez siły reaktywne biologizm i naturalistyczną wizję świata, która nie potrafi wyjaśnić kulturotwórczej – reprezentowanej przez siły aktywne – specyfiki istnienia ludzkiego, a której rozkład, stanowiący w obszarze racjonalności naukowej następstwo kryzysu tradycyjnej, obiektywistycznej filozofii „bytu gotowego”, skutkował właśnie epistemologiczno-aksjologicznym relatywizmem i jego destrukcyjnymi dla osobowości ludzkiej rozkładowymi następstwami. Tym samym Nietzsche nie może ufundować różnicy między „panem” i „niewolnikiem”; toteż Brzozowski przeciwstawia jej „prawo uprawnienia dusz ludzkich niezależnie od tego, jakimi one są”⁷. Wydaje się, że po duchowym załamaniu Brzozowski przyjmuje postawę Amiela, a mianowicie – podszytą eskapistyczną rezygnacją – postawę estetycznego kontemplatywizmu: wyzbyte siebie, puste i niezdolne do działania *ja*, które, na gruncie rozkładowych konsekwencji zmysłu historycznego, przeżyło, tak jak Amiel, „wiele charakterów, a nawet setek istnień”⁸, może jedynie zająć wobec nich pasywną, spektatorską, wyzbytą namiętności i złudzeń postawę, będąc niezdolnym do ich twórczego, egzystencjalno-kulturotwórczego przyswajania i przepracowywania.

Niemożliwość przezwyciężenia nowoczesności brała się wówczas u Brzozowskiego również z przekonania, że nowoczesny, stanowiący dla Brzozowskiego wartość samą w sobie indywidualizm jest wytworem zmysłu historycznego i jest nierozdzielnie związany z wyrastającą z rozkładu absolutnych wartości i ideałów kulturą politeistyczną, znajdując w niej wyłączną porękę, a zarazem przekleństwo: chroniczną niezdolność samotnego, rozbitego duchowo *ja* do kulturotwórczego spełnienia się. Ów prymat przyznany kontemplatorskiemu indywidualizmowi rzutuje na stosunek Brzo-

⁶ S. Brzozowski, *Co to jest modernizm*, rozprawa nieopublikowana, cyt. za: K. Wyka, *Młoda Polska*, t. II, Kraków 1977, s. 35.

⁷ *Ibidem*.

⁸ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Lwów 1912, s. 137.

zowskiego do kwestii wspólnoty i miejsca jednostki w kulturze nowoczesnej. Kwestii tej młody Brzozowski nie usiłuje zresztą – i nie może – rozwiązać teoretycznie, nie przedstawia zatem integralnej, filozoficznie ugruntowanej wizji społeczeństwa. Zdaje bowiem sobie sprawę z niemożliwości uniwersalizacji kultury kontemplatywnej, gdyż uczynienie egzystencji spektatorskiej modelem istnienia wspólnoty oznaczałoby destrukcję samych jej podstaw. Brzozowski zadowala się zatem faktyczną koegzystencją dwóch porządków: dominującej części społeczeństwa, oddanej „troskom dnia codziennego”, zatem niepodatnej na procesy kulturowej relatywizacji przeciwstawia „braminizującą” elitę, oddaną estetyczno-kontemplatywnym zajęciom kultury wyższej. Wychodzi z założenia, z jednej strony, że – powołuje się tu na Renana – „układy społeczne potrafią zawsze wydobyć ze swojego łona ilość złudzeń do życia potrzebną”⁹, a z drugiej, że „tacy ludzie, jak Amiel”, „zawsze jednak pozostaną [...] tylko nader minimalną częścią swych społeczeństw i przytem częścią stojącą zupełnie na uboczu od ogólnego życia z jego walkami i sprawami”¹⁰; na marginesie dodajmy, że wizja ta znalazła swoje literackie uwznioślenie w *Grze szklanych paciorków* Hessego. Teoretyczny status obu porządków pozostaje zatem niejasny. Trudno bowiem powiedzieć, czy dla młodego Brzozowskiego powyższy stan jest – na co wskazywałaby jego historyczna geneza – stanem przejściowym, a zatem momentem w rozwoju kultury, czy stanem, który powinien zostać teoretycznie uwieczniony w wizji społeczeństwa. To ostatnie rozwiązanie stałoby w sprzeczności z historyczną genezą kultury politeistyczno-modernistycznej, i co więcej, prowadziłoby do niebezpiecznych, odrzucających przez Brzozowskiego implikacji antropologiczno-teoretycznych. Zakładając mianowicie istnienie społeczeństwa mieszczańsko-industrialnego jako pewnego historyczno-kulturowego *constans*, Brzozowski musiałby założyć, po pierwsze, uzasadniający jego istnienie, naturalistyczny prymat sił zachowawczych w naturze ludzkiej, po drugie, istnienie w niej pewnej kulturogennej nadwyżki, i wreszcie, po trzecie, związaną z tą nadwyżką nierówność między ludźmi, a zatem pewną łagodną, to znaczy nieantagonistyczną, formę różnicy aksjologicznej, obecnej w wizji Nietzschego, wszakże w wersji mocnej, czyli zakładającej stosunek przemocy społecznej. Dalszy rozwój myśli Brzozowskiego pokaże, że implikacje te Brzozowski odrzucił, i że rozwijana w kontekście analiz Amiela wizja kultury elitarnej – przeciwstawionej rzeczywistości mieszczańskiej i później odniesionej przez Brzozowskiego do oderwanej od swych podstaw społeczno-historycznych kultury romantycznej – miała znamiona tymczasowego, kryzysowego stanu kultury nowoczesnej.

⁹ *Ibidem*, s. 152.

¹⁰ *Ibidem*.

Podobną wizję świata, podobne wahania i trudności odnajdujemy u Nietzschego w *Ludzkim, arcyłudzkim*, a zatem w okresie z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku. Po odrzuceniu najpierw *Artistenmetaphysik* z *Narodzin tragedii* (implikowała ona, jak przyzna sam Nietzsche w *Ecce homo*, dialektyczno-eschatologiczną wizję świata), a następnie aktywistycznej – mającej zapobiec destrukcyjnym następstwom „hipertrofii zmysłu historycznego” – wizji człowieka jako bytu historyczno- i kulturotwórczego¹¹, Nietzsche uznaje pozytywne skutki zmysłu historycznego i usiłuje je zdyskontować, widząc je w nowoczesnym, związanym z pluralizmem kulturowym indywidualizmie. Czyni to wszakże na gruncie naturalistycznej, inspirowanej pozytywistyczno-materialistycznym kantyzmem Langego, koncepcji człowieka, którą rozwija w ramach post-oświeceniowej, pozytywistyczno-scjentystycznej wizji świata. Widząc wartość zmysłu historycznego w destrukcji dawnych, absolutnych ideałów, które negowały wartość jednostki, krępowały jej wolność i wzbudzały niszczycielskie, prowadzące do wojen i konfliktów namiętności, tropiąc pozostałości owych namiętności i ideałów w sztuce i kulturze nowoczesnej, Nietzsche przedstawia ideał przyszłej kultury ufundowanej na nauce i eksplorującej zjawiskową sferę „rzeczy najbliższych”. Uświadamia sobie jednak zagrożenia, jakie niesie ów ideał, a mianowicie groźbę materialistycznej redukcji człowieka do naturalnych potrzeb, która depatetyzuje istnienie ludzkie, pozbawia je twórczych napięć i niepokojów, i prowadzi do zaniku twórczego wysiłku jednostki, arystokratycznej pasji samoprzekraczania i kształtowania siebie, a zatem do atrofii aktywności kulturotwórczej w przyszłym, zarysowującym się już w industrialnej nowoczesności społeczeństwie masowym i konsumpcyjnym, w indyferentnej masie, w której jednostka zanika, wyzbywając się swej wrażliwości egzystencjalno-metafizycznej na rzecz trywializującego jej istnienie zaspokojenia podstawowych potrzeb, poszukiwania zwykłego szczęścia i spokoju: dobrobytu i komfortu, „życiowej wygody” i „dobrego samopoczucia”¹². Toteż Nietzsche niejako zawiesza ten maksymalistyczny projekt człowieka i przyszłej kultury, i skupia się na konserwującym kryzysowy i przejściowy stan świata nowoczesnego usiłowaniu znalezienia równowagi między jego rozpoznanymi wcześniej jako antagonistyczne tendencjami: między związaną z postoświeceniowym społeczeństwem industrialnym tendencją scjentystyczną i ze związanymi z odniesieniem do przeszłości pluralistycznymi tendencjami kultury politeistycznej. Tendencje te mają się teraz wzajemnie uzupełniać,

¹¹ Nietzsche stanął przed pytaniem: jak wobec krytyki, której poddana została metafizyka, ugruntować wartość religii i sztuki jako „mocy eternizujących”, nadających bezwzględną wartość i stymulującym działanie iluzjom kulturotwórczym, jak zatem odróżnić te ostatnie od tych, które na gruncie nadmiaru zmysłu historycznego tłumią możliwość działania.

¹² F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, § 225, § 228.

a zarazem neutralizować swe negatywne następstwa. Pytając o źródła aktywności kulturotwórczej, zagrożonej scjentystycznym duchem epoki, Nietzsche postuluje bowiem odwołanie się do sztuki jako kulturotwórczej mocy tworzenia motywujących działanie złudzeń, a jednocześnie do nauki rozumianej jako zdolność myślenia krytycznego, które ma neutralizować, wychładzać destrukcyjne dla ładu międzyludzkiego namiętności w takim stopniu, by zapobiec pojawieniu się nowych, grożących konfliktami ideałów (np. nacjonalizm, ideologie społeczne). Odwołując się do sztuki Nietzsche odwołuje się zarazem – w ramach dyskontowania zmysłu historycznego – do całej kulturowej przeszłości, która, wyrwana teraz ze swego pierwotnego kontekstu historycznego, ma stanowić nieskończony zasób kulturotwórczych złudzeń, a zatem podlegać egzystencjalnej resubiektywizacji i kulturowej asymilacji. W tej minimalistycznej perspektywie, utrwalającej stan przejściowy, Nietzsche, tak jak później młody Brzozowski, oddziela od zatraconych w industrialnej rutynie życia codziennego mas społecznych (w ich przypadku sztuka pełni funkcję kompensacyjno-terapeutyczną wobec cywilizacyjnego znużenia i neurotycznego przebodźcowania) elitę kulturową, która „życiu aktywnemu” przeciwstawia „życie kontemplatywne” i pochwałę „bezczytności”. Jej podstawą jest „wolny duch”, który – mając „rozkazywać całej armii ludzi naukowych i uczonych i wskazywać im drogi i cele kultury”¹³ – łączy w sobie nowoczesny krytycyzm naukowy, wolnomyślicielski, zwrócony przeciwko absolutnym autorytetom sceptycyzm i wreszcie zdolność eksploracji i przyswajania kulturowej przeszłości. Elita ta musi być kształcona w swego rodzaju „wielkim centrum ludzi na rzecz hodowania lepszych ludzi”; Nietzsche mówi wręcz o „nowoczesnym klasztorze – zakładzie dla takich wolnych duchów”¹⁴.

Pomijając problem ekonomiczno-politycznego statusu kasty kontemplacyjnej, problem dotyczący również młodego Brzozowskiego, choć w mniejszym stopniu, gdyż traktował on elitę kulturową bardziej „pasożytniczo” niż kulturotwórczo, zauważmy, że Nietzsche nie jest w stanie uzasadnić faktu istnienia tej kasty na podstawie szeroko rozumianego naturalistycznego założenia swej ówczesnej myśli (celem człowieka jest przetrwanie, kieruje się on egoizmem i pożytkiem w dążeniu do szczęścia) i wskazać innych niż naturalistyczne – pożytek – kryteriów dla rozróżnienia kulturotwórczych złudzeń, czerpanych z pluralizowanego nadmiaru historii. Jedynym racjonalnym wyjaśnieniem mogło być – tak jak później w przypadku Brzozowskiego – uznanie, iż kontemplatywna elita jest wytworem epoki kryzysu kultury, a zatem rozwiązaniem tymczasowym; toteż

¹³ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, § 282.

¹⁴ F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari (hrsg.), Bd. 1-15, München 1980: cytowane dalej jako *KS4* z podaniem tomu i strony. *KS4* 8, s. 26, 294.

nic dziwnego, że obraz społeczeństwa pluralistycznego, żyjącego w cieniu historii i żywiącego się jej rozkładem poprzez resubiektywizowanie jej zasobów Nietzsche – porównujący je do karnawału – podda krytyce w *Poza dobrem i złem*¹⁵.

Na gruncie tego teoretycznego impasu, któremu towarzyszyło uświadomienie sobie przez Nietzschego i Brzozowskiego zależności ich wizji kultury od rozkładowych procesów kultury współczesnej, u obu, w ich zamyśle ugruntowania autentycznej aktywności kulturotwórczej, dokonał się zwrot ku aktywistycznej i pluralistycznej wizji świata. Dostrzegając destrukcyjne dla kulturowego wymiaru istnienia ludzkiego konsekwencje pozytywistyczno-naturalistycznej wizji świata, Nietzsche – powracający tu do ideału twórczości z *Niewczesnych rozważań* – poddaje, w przeciwieństwie do *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, a zatem już z pozycji nienaturalistycznych, krytyce genealogicznej to wszystko, co na gruncie industrialnej nowoczesności krępowało swobodny rozwój człowieka: religię, moralność wraz z całym społecznym wymiarem egzystencji ludzkiej, widząc w tych zjawiskach przejaw sił reaktywnych i nietwórczych, których rozwój określa dynamikę europejskiego nihilizmu. Krytyka ta doprowadziła go nie tylko do przyjęcia na gruncie energetycznej wizji świata (teoria sił i wola mocy) istnienia określających twórczą naturę życia sił aktywnych, ale i do uznania źródłowej różnicy Pan (siły aktywne) – Niewolnik (siły reaktywne). I w tym punkcie, już na samym początku samodzielnej twórczości filozoficznej Brzozowskiego, pojawia się zasadnicza różnica w stosunku do myśli Nietzschego. Nawiązując do aktywistycznego indywidualizmu Nietzschego Brzozowski nie porzuca jednak wspólnotowego, uniwersalistycznego punktu widzenia. Jeszcze w indywidualistycznej fazie filozofii czynu, wówczas gdy głosił metafizyczny pluralizm i ideał autentycznej twórczej kultury, usiłuje uzgodnić jednostkę z porządkiem wspólnotowym: „prawo stanowienia o samym sobie [...] jest dostatecznie szerokim, by objąć wszelkie indywidualności, a życie jest dość rozległe, by każdy wyszukał sobie w nim pole do zastosowania swojej siły”; dodaje – i jest to deklaracja wyrażenie antynietzscheańska – „gdym to zrozumiał, roztworzyło się przede mną życie”¹⁶. Odrzucając ten wymiar genealogii nietzscheańskiej, który wyjaśniał wyobcowanie twórczej natury życia na podstawie różnicy Pan-Niewolnik, a zatem różnicy sił aktywnych i sił reaktywnych, pozostawiając nietzscheańskie analizy nihilizmu, rozumianego jako proces wyczerpywania się obiektywistycznie ufundowanej kultury zachodnioeuropejskiej, Brzozowski nie był jednak w stanie wskazać źródeł tego nihilistycznego wyobcowania twórczego życia. Z jednej strony rozwijał ideał kultury pluralistycz-

¹⁵ Zob. § 223, 224

¹⁶ S. Brzozowski, *Wczesne pisma krytyczne*, op. cit., s. 64.

nej, otwartej i dynamicznej, wspartej na rozwoju każdego indywiduum, lecz zakładając wówczas prymat sił aktywnych nie potrafił ugruntować absolutnego znaczenia przyświecających działaniu kulturotwórczych złudzeń. Z drugiej strony, zakładał intersubiektywny wymiar istnienia ludzkiego jako konieczny dla twórczego samookreślenia się jednostek (twórczość wymaga bowiem stymulacji, agonu), ale wówczas nie potrafił wyjaśnić właśnie jego wyobcowania się w zagrażający ludzkiej twórczości racjonalistyczno-obiektywistyczny kształt kultury zachodniej. I choć głosił prymat sił twórczych i pluralistycznej, twórczej kultury, jego myśl pozostawała w stanie teoretycznego niezdecydowania między indywidualistyczną tendencją myśli a tendencją wspólnotową, co również rzutowało na niejednoznaczny status przyrody. Raz jest ona chaosem jako korelat ludzkiego stawania się, a raz rzeczywistością stawiającą opór ludzkim siłom przetrwania; czy Brzozowski nie musiał wówczas pytać o źródła intersubiektywności: czy bierze się ona z wymogów przetrwania i walki z przyrodą, czy też, jak utrzymywał, z samej twórczej dynamiki życia.

W swojej właściwej filozofii czynu Brzozowski przesunął punkt ciężkości z jednostki na wspólnotę i uniwersalny wymiar ludzkiego istnienia, choć temu teoretycznemu gestowi nadal przyświecał ideał metafizycznego pluralizmu. Jego siłą napędową była kwestia możliwości ugruntowania absolutnego znaczenia działania ludzkiego na gruncie pluralizmu, kwestia, na którą wcześniej, w ramach grożącego relatywizmem subiektywizmu („indywidualizmu bezwzględnego”), nie mógł odpowiedzieć¹⁷, a którą usiłuje teraz rozwiązać, odwołując się do nieesencjalnie rozumianej, potencjalnej, gatunkowej natury człowieka. Odwołanie to miało ugruntować „bezwzględne znaczenie” przyświecającym działaniu złudzeniom – dać „bezgraniczną instynktowną ufność do siebie, wiarę w każdy gest i każde słowo”¹⁸ – a tym samym pozwolić uzgodnić w planie wspólnotowym indywidualną, swobodną twórczość jednostki z twórczością innych jednostek.

Właśnie z tych pozycji Brzozowski poddaje teraz krytyce myśl Nietzschego, podczas gdy wcześniej czynił to z pozycji relatywistyczno-subiektywistycznych. Zarzuca mu mianowicie, że na gruncie swej dionizyjskiej wizji świata nie jest w stanie wyprowadzić ludzkiej aktywności, czynu, woli mocy z czystego, relacyjnego stawania się, nadać bezwarunkowego znaczenia wartościom i złudzeniom, a tym samym dokonać przezwyciężenia nowoczesności. Poddaje krytyce pojęcie złudzenia jako negatywne i zależne od pojęcia bytu, czy tego, co istniejące. W podobnym duchu kwestionuje

¹⁷ Pytanie, „który jednak z nich [poglądów – P. P.] jest prawdziwy po ludzku dla nas. Czy można łączyć wiarę w prawdę jakiejś filozofii z uznaniem uprawnienia filozofii od niej odmiennych”, Brzozowski uznaje wówczas za „pytanie ciężkie”, S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 40.

¹⁸ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, op. cit., s. 99.

– nawiązując do podjętej później przez dekonstrukcję tezy Nietzschego o opozycyjalno-binarnej strukturze myślenia metafizycznego – spekulatywny status pojęcia czystego stawania się jako metafizycznego *pendent* pojęcia bytu; toteż zarówno u Parmenidesa, przedstawiciela filozofii bytu, jak i u Heraklita, przedstawiciela filozofii stawania się, „nie ma miejsca na *swobodę, czyn, twórczość*”, są one „tylko pozorem, złudzeniem”¹⁹. Ta zwrócona przeciwko Nietzschemu krytyka jest, jak już o tym wspominaliśmy, powtórzeniem krytyki, jaką przeprowadził sam Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach* – kluczowych dla Brzozowskiego diagnozy kultury nowoczesnej – i podtrzymał w *Poza dobrem i złem*, choć, wraz z przywołaniem Heraklita, ta ostatnia odnosiła się wprost do stawania się jako fenomenu nowoczesności, a zatem do jej relatywistycznego stawania się: Nietzsche powiada mianowicie, że „zmysł historyczny wykorzenia przyszłość, ponieważ rozbija złudzenia”, uniemożliwia działanie, tak że „prawowity uczeń Heraklita na koniec nie odważy się nawet kiwnąć palcem”²⁰. I choć Brzozowski pozostawał na gruncie krytyki spekulatywnej, to jednak była ona pochodną jej sensu kulturowego: nowoczesne, impresjonistyczne stawanie się kultury czynił bowiem historycznym przejawem rozkładu filozofii bytu. Łatwo zauważyć, że oskarżając Nietzschego o indywidualistyczny subiektywizm, Brzozowski sytuuje go już jednoznacznie w obrębie kultury modernistycznej, którą wkrótce oskarży – w swej krytyce świadomości romantycznej – o oderwanie się od świata życia.

To wypracowane w latach 1902-1904 krytyczne podejście do myśli Nietzschego Brzozowski będzie rozwijał w swojej późniejszej twórczości, i stanie się ono podstawą krytyki z przypadającego już na okres filozofii pracy, rozliczeniowego dialogu *Filozofia Fryderyka Nietzschego* (1907). Brzozowski rozwija w nim w sposób systematyczny ontologiczne, epistemologiczne, etyczne i estetyczne aspekty swojej wcześniejszej krytyki. Ale kluczem do niej jest przekonanie, że „Nietzsche zrozumiał *patos* nowoczesnego świata, lecz nie zrozumiał jego podstaw”²¹, co oznacza, że zrozumiał potrzebę przeciwstawienia nowoczesności nowej, opartej na twórczości ludzkiej wizji świata, lecz jej nie uzasadnił: „chciał całkowitego życia, a nieustannie rozkradały mu je cienie”²². Brzozowski utrzymuje ostatecznie, że w swojej waloryzującej stawanie się i przypadek filozofii dionizyjskiej Nietzsche uwznioślił filozoficznie utratę przez człowieka w świecie nowoczesnym kontroli nad podstawami własnej egzystencji, a tym samym swoją zależność od świata wyobcowanego, od niezrozumiałego w swym relatywi-

¹⁹ *Ibidem*, s. 88.

²⁰ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, *op. cit.*, s. 131, 88. Por. S. Brzozowski, *Wczesne pisma krytyczne*, *op. cit.*, s. 694.

²¹ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, *op. cit.*, s. 673.

²² *Ibidem*, s. 672.

zującym wszystko, rozpuszczającym sens stawianiu się nowoczesności. Warto dodać, że w podobnym duchu, również na gruncie szeroko rozumianego marksizmu, traktował myśl Nietzschego Benjamin, widzący w niej szokową reakcję na industrialną traumę, alienacyjne odbicie świata nowoczesnej, industrialnej, opartej na fetyszyzmie towarowym i reifikującej racjonalności, a w wiecznym powrocie, w akcie powracania – neurotyczny, bezskuteczny przejaw poszukiwania nowości w świecie industrialnej wymienności i tego, co jednakie²³. Nie ulega wątpliwości, że również sam Nietzsche dostrzegał – niepokojące go – zjawisko nakładania się wielu fenomenów jego myśli ze zjawiskami politeistycznej kultury świata nowoczesnego (m.in. stawanie się, chaos, pluralistyczny podmiot, sceptycyzm, pozór, perspektywa), gdy stwierdzał: „*dwuznaczny* charakter naszego świata nowoczesnego, mianowicie te same symptomy mogłyby być oznaką *upadku i siły*”²⁴, tego, co aktywne i tego, co reaktywne. Czyż nie rozpoznał, że kategorie użyte przezeń w *Niewczesnych rozważaniach* do opisu kryzysu świata nowoczesnego stały się podstawą jego dionizyjskiej wizji świata? Wydaje się, że świadomość tego stanu rzeczy była jednym z powodów załamania się dzieła i życia twórcy *Woli mocy*.

Co ciekawe, w podobnych kategoriach Nietzsche poddaje krytyce dekadencję kultury nowoczesnej, poczynawszy od filozofii (Schopenhauer) aż po sztukę (Wagner, Baudelaire). Jej eskapistycznej negacji trywializująco-normalizującej rzeczywistości mieszczańskiej zarzuca przede wszystkim niemoc i bezsilność, która przejawia się w fakcie, że na gruncie estetyzowanego przez dekadencję, nieskończonego dążenia do nieosiągalnego i niemożliwego ideału-absolutu rzeczywistość jest stale negowana, a przez to – jako przedmiot nieustannego kwestionowania – zachowywana, czyniąc ów ruch przekraczania nieskończonym – pustym i jałowym (pojęcie nieskończoności jest tu kluczowe²⁵). W stającym się nieosiągalnym ideałem, znoszą-

²³ „Nauka o wiecznym powrocie jako sen o mających nadejść niesłychanych wynalazkach na polu techniki reprodukcji”, W. Benjamin, *Park centralny*, przeł. H. Orłowski, w: *idem, Anioł historii*, oprac. H. Orłowski, wielu tłumaczy, Poznań 1996, s. 402, zob. 389-411. Również Klossowski, polemizujący *implicite* z analizami Benjamina, analizuje, niewątpliwie pod wpływem jego analiz nowoczesności, polityczne projekty Nietzschego i wspierające je diagnozy świata nowoczesnego. Pod ich wpływem Klossowski trafnie zwraca uwagę na niepokojącą wymianę między wieloma motywami myśli Nietzschego (m.in. wiecznym powrotem) a fenomenami industrialnymi, widząc w nich parodystyczne odbicie tych ostatnich, ale traktując je wyłącznie jako fantazmatyczne – noszące na sobie nieuchronne piętno industrialnej nowoczesności – pozory/symulakry niemożliwego doświadczenia świata jako chaosu, zob. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

²⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 51.

²⁵ Zob. np. F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 15 (2003); F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., § 224; F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2004 – *Historia pewnego błędu*, s. 25.

cym wszelkie sprzeczności bycie absolutnym Nietzsche dostrzega nihilistyczny rewers chrześcijańskiego absolutu, w nowoczesności zanikającego – wobec potężnej krytyki metafizycznych i religijnych wyobrażeń – i manifestującego się już jako Inne, Niemożliwe. Ten krytyczno-analityczny schemat Nietzsche zastosował w *Przypadku Wagnera*. Warto dodać, że swą krytyką dekadencji Nietzsche antycypował przyszłą – zrewindykowaną później filozoficznie przez Bataille’a i jego następców (m.in. Klossowski, Blanchot, Foucault, także Deleuze i Derrida) – krytykę filozofii transgresji, rozumianej jako nieskończony ruch przekraczania (jego modelem jest, u Bataille’a, transgresywne, erotyczno-sakralne naruszenie i zachowanie tabu) zastanej rzeczywistości, którego horyzontem jest rzeczywistość absolutna jako nieosiągalna, niemożliwa i dana wyłącznie właśnie w samym akcie nieskończonego przekraczania. Kolejnym istotnym momentem krytyki Nietzschego stało się przekonanie, że na gruncie transgresywnego ruchu dekadencja jedynie imituje i symuluje fenomeny świata dionizyjskiego, toteż w swej pozornie emancypacyjnej funkcji tylko skrywa nihilistyczną wolę nicości. Wskazując na symulacyjne mechanizmy kultury nowoczesnej, mocą których wytwarza ona iluzję wolności, autentyzmu i wyzwolenia jednostki spod jej normalizującego dyktatu („fałszywy i naśladowany rodzaj silniejszej ludzkości”²⁶), Nietzsche poprzedza tu głośne analizy „przemysłu kulturalnego” Horkheimera i Adorno z *Dialektyki oświecenia*, w świetle których zasadę kultury współczesnej określa legitymizująca system i służąca jego zachowaniu kulturowa symulacja buntu i emancypacyjnych aspiracji²⁷.

Brzozowski przejął od Nietzschego ten schemat krytyki dekadencjonalnej kultury i zastosował go do kultury modernistycznej, w tym i jej polskich przedstawicieli, np. Miriama czy Staffa, na gruncie którego łączy ogólnie, nie specyfikując ich, zarówno elementy transgresywne, jak i symulacyjne; wystarczy tu przywołać kilka fragmentów z jego krytyki Miriama: „jedynym pierwiastkiem czynnym jest chęć ucieczki od siebie i jej niemożność, a stąd chęć zamaskowania przed sobą niemocy”; „w tym wywyższeniu [sztuki – P. P.] ja widzę poniżenie, w entuzjazmie – niemoc, w tym zachwycie – zwątpienie”²⁸; sztuka i estetyczna transgresja stanowią wyraz „samoomamienia” wobec woli nicości, „ucieczki przed odpowiedzialnością i czynem”, czyli życiem²⁹.

²⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy*, op. cit., § 463, zob. też F. Nietzsche, *Zmierzchł bożyszczy*, op. cit., *Wędrowniki nie na czasie*, s. 21.

²⁷ Nietzsche powiada: „[...] resztki czynnego ducha nie zużyte w napędzaniu wielkiego mechanizmu zysku i władzy mają za zadanie wyłącznie bronić i usprawiedliwiać współczesność”, F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, op. cit., s. 284.

²⁸ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, op. cit., s. 101, 96.

²⁹ *Ibidem*, s. 98, 102.

Zarzucając właśnie Nietzsche, że „nie zdołał przewyciężyć myślowo własnej atmosfery dziejowej”³⁰, Brzozowski aplikuje do jego twórczości powyższy schemat. Uznaje, że nie wypływa ona z nadmiaru życia, lecz wyraża jego brak: „tak działa estetyka i filozofia Nietzschego: stała się ona kazuistyką i sofistyką słabości życiowej”³¹. Moment transgresywny Brzozowski podkreśla, gdy pokazuje, że dionizyjskie życie staje się u Nietzschego oderwanym od rzeczywistego życia ideałem (a „życie mające ideał poza sobą jest życiem niedojrzałym [...]. To usankcjonowana i bezwiedna niemoc”³²), zaś moment symulacji – gdy w ideale tym widzi, z racji jego oderwania od rzeczywistości, symulację rzeczywistej natury życia.

Nietrudno dostrzec, że Brzozowski wpisuje ostatecznie krytykę myśli Nietzschego w swą głośną krytykę świadomości romantycznej i romantycznej formacji kultury europejskiej. W swojej filozofii pracy uznaje, iż formacja ta stanowi wytwór procesu odrywania się świadomości ludzkiej od jej społeczno-dziejowego podłoża, od rzeczywistych procesów życiowych na gruncie konsumpcyjno-pasożytniczej świadomości warstw nieprodukcyjnych i wyrosłego z niej indywidualizmu. Brzozowski utrzymuje, iż romantyczna, a więc i nietzscheańska, dynamiczna wizja rzeczywistości jako niepojętej natury i nieświadomego żywiołu stawania się stanowi indywidualistyczną projekcję, fantazmat twórczego stawania się ludzkości – rozumianego jako zbiorowe samostwarzanie człowieka poprzez historyczny proces pracy w konfrontacji z zagrażającą mu naturą pozaludzką – w wyobcowujących je warunkach świata nowoczesnego; w warunkach tych przybiera ono postać żywiołowych, niekontrolowanych przez wyizolowane jednostki procesów społeczno-ekonomicznych, w których człowiek doświadcza swej niezrozumiałej od nich zależności, a tym samym przypadkowości swego istnienia; toteż o nowoczesności Brzozowski powie jako o „naszej epoce chaotycznej i miotanej przez różnorodne wpływy”³³. Świadomość romantyczna zmistyfikowała tę sytuację dziejową, i choć w jej obszarze Nietzsche rozpoznał zasadę samostwarzania jako konstytutywną zasadę istnienia ludzkiego, to zmistyfikował ją na gruncie romantycznego indywidualizmu. Reprezentuje „romantyzm negacji” i „buntu”, który daremnie usiłuje zneutralizować i znieść swą zależność od świata na rzecz jednostkowej autokreacji „jak gdyby psychika posiadała tu moc tworzenia siebie z niczego, z nieograniczonej woli. Życie tu stało się kreacją bezwzględną, niezależną od żywiołu, w jakim się tworzy”³⁴. Przywrócenie twórczej jedno-

³⁰ *Ibidem*, s. 682.

³¹ *Ibidem*, s. 691, 692.

³² *Ibidem*, s. 685.

³³ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, *op. cit.*, s. 136.

³⁴ *Ibidem*, s. 28.

ści życia i myśli nie jest możliwe dla świadomości romantycznej, „z natury swej poszukującej dla siebie płaszczyzny ponadzyciowej, niezależnej od życia a wytwarzającej w sposób tajemniczy uzdolnienia do panowania nad nim”³⁵. Ów dotychczas nieuświadamiany i symulowany na gruncie jednostkowej świadomości w dionizyjskich obrazach (Nietzschego) proces samostwarzania może zostać uświadomiony, świadomie podjęty i przyswojony jedynie przez stający się podmiotem swojego losu gatunek ludzki, który w samym tym akcie uświadomienia znosi historycznie określone – właśnie nowoczesność – warunki własnego wyobcowania, zapanowując w ten sposób nad rozpoznanym przez romantyzm, lecz przezeń indywidualistycznie zmistyfikowanym wpływem, nad niepojętą zależnością od obcego, nieprzejrzyściego świata. Podkreślając bezsilność Nietzschego wobec problemu nowoczesności, Brzozowski właśnie w powyższych kategoriach poddaje krytyce, w *Filozofii Fryderyka Nietzschego*, możliwość ontologiczno-epistemologicznego określenia przezeń natury relacji jednostki z mrocznym żywiołem dionizyjskim (niepojęta walka z nieznanym). Tragizm Nietzschego polegałby więc na tym, że w swej apologii twórczości, jako jedynej miary przezwyciężenia świata nowoczesnego, nie potrafił jej jednak ufundować, a tym samym dokonać owego przezwyciężenia.

Krytyka Brzozowskiego jest niewątpliwie znacząca z kilku powodów. Po pierwsze wskazuje słusznie na kategorialną zależność myśli Nietzschego od zakwestionowanej przezeń nowoczesności, podobieństwo między kategoriami, za pomocą których opisuje nowoczesność, a kategoriami służącymi opisowi fenomenów świata dionizyjskiego; w tym sensie Brzozowski powiada, że „wyjść poza ten świat refleksów i odbić [Nietzsche – P. P.] nie zdołał nigdy”³⁶. W swej kategoryczności Brzozowski nie zauważa jednak, że ambivalencja myśli Nietzschego, jego uwikłanie w tak radykalnie przezeń kontestowaną, nihilistyczną nowoczesność miała swoje źródła w aporii dotyczącej statusu jednostki i indywidualizmu. Na gruncie krytyki zmysłu historycznego Nietzsche dostrzegał – i ten punkt Brzozowski eksponował przecież w początkowej, indywidualistycznej fazie swojej myśli – że pojęcie jednostki stanowi konstrukt świata nowoczesnego, mając swoje źródło w pluralistycznym rozpadzie absolutnych ideałów i odpowiadających im struktur społeczeństwa stanowego. Potępiając w czambuł nowoczesność, Nietzsche nie negował indywidualizmu jako jej zasady – siedł w tym za całą ciągnącą się od Schillera tradycją klasycznej i romantycznej filozofii niemieckiej – lecz usiłował ocalić ją przed osłabiającymi jej twórczą potencję relatywistyczno-sceptycznymi konsekwencjami, przewartościować celem ugruntowania aktywności kulturotwórczej. Przecistawiając się skrajnemu indywidualizmo-

³⁵ *Ibidem*, s. 61.

³⁶ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, *op. cit.*, s. 672.

wi Nietzschego Brzozowski, widzący w nim na gruncie swojego socjologizmu romantyczne odbicie cechującego społeczeństwo nowoczesne rozpadu tradycyjnych więzi i idei, sam przecież usiłował pogodzić indywidualizm ze wspólnotą, choć, o czym za chwilę, indywidualizm ów siłą rzeczy podporządkował zasadzie wspólnotowej.

Po drugie, swą krytyką spekulatywnych podstaw myśli Nietzschego, zarzutem, że na gruncie rozumienia świata jako absolutnego stawania się sił nie jest on w stanie ufundować woli mocy jako zasady czynu i przewartościowania wszystkich wartości, wywieść ze stawania się względnie trwałych, przyświecających działaniu wartości/iluzji, innymi słowy, ugruntować osobowego charakteru istnienia ludzkiego, Brzozowski wskazuje na pewne, istotne pęknięcie w myśli Nietzschego: pęknięcie między ideałem specyficznie ludzkiej twórczości a przekreślającym go kosmicznym wymiarem istnienia ludzkiego. W gruncie rzeczy jest to hiatus między antropologicznym poziomem istnienia ludzkiego i jego poziomem nie- czy przedantropologicznym. Otóż na gruncie owego hiatusu wyrosła w istocie rzeczy cała – nawiązująca do Nietzschego – filozofia transgresji i stanowiąca jej kontynuację filozofia poststrukturalistyczna; obie zanegowały właśnie antropologiczny wymiar myśli Nietzschego (wiera w kulturotwórczy sens aktywności ludzkiej, w walkę o sens historii na gruncie rozumienia nihilizmu jako fenomenu historyczno-kulturowego, projekty przyszłej kultury i wspólnoty nadludzi *etc.*) na rzecz teorii sił i woli mocy, przeciwstawionych historyczno-kulturowemu wymiarowi istnienia ludzkiego; wymiar ów jawił się jako sfera ich kulturowego wyobcowania i przemocy – stąd nawiązanie przez recepcję poststrukturalistyczną do genealogicznych motywów myśli Nietzschego służących na gruncie teorii sił radykalnej demaskacji tego wszystkiego, co konstytuuje osobowo-kulturowy wymiar istnienia: rozumu, moralności, religii i generalnie jedności sensu oraz podmiotu. Wydaje się, że u źródeł tej radykalnej – i radykalizującej się w toku rozwoju filozofii transgresji poprzez stopniowy zanik pojęcia doświadczenia oraz sakralizowanego na jej gruncie odniesienia do tego, co autentyczne w istnieniu ludzkim – dezantropologizacji myśli Nietzschego tkwiło załamanie się wielkich – ożywiających kulturę i filozofię XIX i XX wieku – projektów emancypacyjnych, które skutkowało utratą wiary w możliwość przezwyciężenia fatalnej nowoczesności, a tym samym w emancypacyjny potencjał historii i kultury.

Tymczasem Brzozowski, usiłujący – w przeciwieństwie do późniejszej, francuskiej linii myśli Nietzscheańskiej – ugruntować kulturotwórczą intencję myśli Nietzschego, nawiązuje do motywów *stricte* antropologicznych, właśnie do kulturo- i historiogennej twórczości ludzkiej. Motywy te pragnie konsekwentnie zrewaloryzować na gruncie filozofii pracy, wychodząc w ten sposób poza myśl Nietzschego. Ważnym świadectwem przelo-

mu w myśli Brzozowskiego jest tekst *Kultura i życie* z 1905 roku, w którym u kresu filozofii czynu zbiega się indywidualistyczna wizja świata z początkami filozofii pracy. W tekście tym Brzozowski poddaje krytyce, choć nie wprost, polityczny wymiar kulturotwórczego projektu myśli Nietzschego, czyli możliwość ufundowania elitarnej wspólnoty (nadludzi).

Nietzsche widzi w niej „rasę afirmatywną, która będzie mogła pozwolić sobie na wszelki zbytek” i która stworzy „własną sferę życia, z nadmiarem sił dla piękna, męstwa, kultury, manier, aż po to, co najbardziej duchowe”³⁷. Przesłankę „wydzielenia się zbytkownego nadmiaru ludzkości” Nietzsche upatruje w rozwoju nowoczesnej, industrialnej ekonomii. Otóż, jak sądzi, powstała w jego rezultacie racjonalna całość nie oznacza bynajmniej rozwoju swych części-jednostek, lecz podporządkowując je właściwym światu industrialnemu imperatywom powszechnej użyteczności prowadzi, na gruncie „pomniejszenia i dopasowania człowieka do wyspecjalizowanej użyteczności”, „do coraz bardziej ekonomicznego zużycia człowieka i ludzkości”³⁸, a tym samym do uniwersalnej standaryzacji i niwelacji jednostek: w tym „potwornym kole zębatym o coraz mniejszych, w coraz bardziej doskonały sposób »dopasowanych« kołach” „wydatki wszystkich sumują się w całościową stratę”³⁹, a jednostki zostają zdegradowane do statusu jej niewolników. Uznając ów „potworny proces” za konieczny, Nietzsche szuka dlań, na gruncie teorii zachowania energii, usprawiedliwienia, pytając o jego sens i cel: „gdzie są ci, dla których oni pracują?”⁴⁰, „czemu w ogóle służy ten potworny proces. Po co? nowe »po co« – oto, czego ludzkość potrzebuje [...]” i znajduje go w nadczłowieku, w „wytworzeniu syntetycznego, sumującego, usprawiedliwiającego człowieka, dla którego mechanizacja ludzkości jest warunkiem istnienia, jako podstawa, na której może on wynaleźć bycie swoim wyższym typem...”⁴¹. Stawiając alternatywę: albo anonimowy wyzysk wszystkich, albo kulturotwórcza suwerenność elity panów Nietzsche usprawiedliwia zatem „maksimum wyzysku człowieka” jedynie pod warunkiem istnienia „tych, ze względu na których wyzysk ten ma sens”⁴².

Otóż argumentacja Brzozowskiego sprowadza się do przekonania, że autentyczna aktywność kulturotwórcza elit, jeśli opiera się na przemocy panowania ekonomiczno-politycznego, nie jest możliwa i niewątpliwie

³⁷ KSA 12, s. 426.

³⁸ KSA 12, s. 462.

³⁹ KSA 12, s. 463.

⁴⁰ Za: K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 351.

⁴¹ KSA 12, s. 463.

⁴² KSA 12, s. 463.

właśnie to przekonanie stanowiło teoretyczną przesłankę porzucenia późniejszej przez filozofię transgresji, a zwłaszcza przez poststrukturalizm – ale już w świetle doświadczeń historycznych XX wieku – wiary w możliwość autentycznej i finalnej emancypacji istnienia ludzkiego w obrębie historii, a zatem w ustanowienie wolnej od przemocy wspólnoty suwerennych jednostek. Jednak właśnie na gruncie owej wiary Brzozowski usiłował w swej filozofii pracy rozwinąć ideał autentycznej wspólnoty.

Zdaniem Brzozowskiego każda kultura, z właściwym jej celem „zorganizowania bezinteresownego życia ludzkiego” – czyli tworzenia warunków dla rozwijania autentycznej, uniwersalnie ważnej twórczości, na gruncie której człowiek „poznaje siebie, przyrodę, sztukę, myśli” – upadała z tej racji, że była „kulturą częstkową”, to znaczy opierała się na „wyzwoleniu częstkowym, wyzwoleniu jednych opartym na niewolnictwie i wyzysku innych”⁴³. Na gruncie określonej struktury ekonomicznej każda kultura pozwala zatem do pewnego momentu na „swobodną” „bezinteresowną twórczość” wolnych od trosk życia codziennego grup panujących, ale upada z chwilą, gdy cała jej energia i aktywność zostaje nieuchronnie skierowana na utrzymanie jej uprzywilejowanej pozycji ekonomiczno-politycznej. Dynamika istnienia władzy prowadzi zatem do zaniku autentycznej, wolnej twórczości i podporządkowania jej wymogom walki o zachowanie *status quo*, a zatem do jej politycznej i ideologicznej instrumentalizacji. W jej wyniku kultura ulega, z jednej strony, dogmatyzacji i formalizacji (staje się „konserwatywna i konwencjonalna”), z drugiej dekadenskiemu, sceptyckiemu rozkładowi, który Brzozowski opisuje w sposób, w jaki wcześniej, za Nietzschem, opisywał kulturę współczesną: „każda epoka upadku jest zarazem epoką współistnienia obok siebie, nawet w jednej duszy stylów, wiar, mniemań [...]. Nie potrzebuję dodawać, że nasza kultura współczesna znajduje się właśnie w stanie, który tu charakteryzuję. Pomieszały się szczątki wszelkich kultur i zarodki nieskończenie różnorodnych i bogatych możliwości”⁴⁴. I tak jak Nietzsche, poddający w *Poza dobrem i złem* krytyce nowoczesną kulturę politeistyczną, Brzozowski nie tyle radykalnie kwestionuje współczesną kulturę sceptycko-relatywistyczną, ile usiłuje, w ramach przewyżczania nowoczesności, przewartościować ją na autentycznie pluralistycznych podstawach, a zatem uwolnić ją od rozkładowych, relatywistycznych tendencji. Będzie to możliwe wraz z osiągnięciem „kultury całkowitej”, zatem wówczas, gdy „wyzwolenie od ekonomizmu”, a więc od trosk bytowych stanie się udziałem całego społeczeństwa. Pojawienie się „kultury całkowitej” ma być równoznaczne z uniwersalnym uwolnieniem i wyzwoleniem twórczych sił życia, gdyż, jak zapewnia Brzozowski, „czło-

⁴³ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, op. cit., s. 50.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 52 n.

wiek i twórczość [...], kultura i swoboda to równoważniki”⁴⁵. Tę autentycznie pluralistyczną kulturę przyszłości Brzozowski wyobraża sobie następująco: „Człowiek zacznie dopiero naprawdę tworzyć i rozwijać swe siły. Powstanie szczerść niedostępna dla nas. Zniknie niwelująca moc troski o byt. Siła bezinteresownych entuzjasmów przekroczy miarę nam znaną. Ludzie będą przeżywali przekraczające wszelkie wyobrażenia nasze swą głębią tragedie czysto metafizyczne. Wstrząsać nimi będą groźne konflikty i antagonizmy ideowe. Wszystko to będzie wspaniałe, potężne i tragiczne. Te tajemnice, o których dziś marzy się tylko mistykom, staną się treścią ludzkiego życia”⁴⁶.

Ta wizja przyszłej, totalnej, w znaczeniu twórczym, kultury ludzkiej wpisywała się niewątpliwie w tak ważną dla rozwoju kultury nowoczesnej od czasu romantyzmu, jak i sięgającą tradycji socjalistyczno-marksowskiej tęsknotę za autentyczną twórczą wspólnotą jednostek, w której więzi będą miały charakter bezpośredni i osobowy, to znaczy nie zapośredniczony w społecznych procesach pracy i panowania; wiązała się ona z nasilającą się do kryzysu lat trzydziestych krytyką społeczeństwa industrialno-liberalnego, w świetle której istnienie ludzkie jawiło się na gruncie depersonalizujących je mediacji ekonomicznych (opisywane przez Marksa, Lukácsa procesy utowarowienia i reifikacji więzi międzyludzkich) i politycznych (krytyka demokracji parlamentarnej, maskującej nierozwiązywalne w jej ramach rzeczywiste, społeczno-ekonomiczne, sprzeczności egzystencji ludzkiej), jako abstrakcyjne, sztuczne, nietwórcze, pozorne, mdłe i wyzbyte konkretem – pozbawione „czegoś własnego, centru ciężkości, powagi”⁴⁷. Wizja Brzozowskiego, będąca świadectwem nawiązywania do dziedzictwa marksowskiego, przypomina wizję Kojève’a, który na gruncie antropologiczno-marksowskiej interpretacji Hegłowskiej tezy o końcu historii rozwijał przekonanie o kresie historii jako warunku uniwersalnego, twórczego wyzwolenia ludzkich sił – choć miało ono charakter konsumpcji, zabawy – a być może i mistyczną wizję Bataille’a. Tyle że Bataille, radykalizujący na gruncie mistycznej interpretacji myśli Nietzschego pomysły Kojève’a, przedstawił pozahistoryczną wizję wspólnoty apokaliptyczno-mistycznej, której mistyczny tragizm wykracza daleko poza tragizm „groźnych konfliktów i antagonizmów ideowych” (a zatem twórczości w znaczeniu aksjologiczno-symbolicznym), przewidywanych przez Brzozowskiego: w tym rozwijanym pod koniec lat trzydziestych projekcie wspólnoty Bataille funduje bowiem wspólnotę na komunikacji międzyludzkiej zapośredniczonej w śmierci i zatracie (stąd apoteoza wojny i przemocy), która jako jedyna ma

⁴⁵ *Ibidem*, s. 51, 53.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 57.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 53.

znieść wszelkie rzeczowe, reifikujące istnienie mediacje i w ten sposób zapewnić autentyczny, bezpośredni charakter więzi między jednostkami. W późniejszym okresie Bataille rezygnujący z wojny i przemocy rozwija anarchiczną wizję wspólnoty transgresywnej, opartej na przekraczaniu wszelkich społeczno-politycznych form istnienia; jej historiozoficzną przesłanką jest przekonanie, iż dokonujący się ostatecznie wraz ze stalinowskim komunizmem proces uprzedmiotowienia życia otwiera przestrzeń dla opartego na panowaniu nad światem rzeczy istnienia suwerennego.

Niemniej jednak Brzozowski, tak jak i później Bataille, nie jest w stanie ugruntować autentycznej wspólnoty na panowaniu nad światem rzeczy, na administrowaniu rzeczami, to znaczy pokazać, w jaki sposób panowanie to nie przeniosłoby się na – stanowiącą o specyfice istnienia ludzkiego, tworzącą nadwyżkę wobec pracy produkcyjnej – aktywność kulturotwórczą i tym samym nie stało się podstawą panowania społecznego, nie przyjmując określonych, opartych na przymusie form instytucjonalnej samoorganizacji. Z drugiej strony, Brzozowski nie był w stanie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób „groźne konflikty i antagonizmy ideowe”, a więc konflikty sięgające samych podstaw egzystencji ludzkiej, mają rozstrzygać o tragizmie egzystencji ludzkiej, decydować o jej fundamentalnych wyborach i rozstrzygnięciach („stać nas powinno na męskie, pełne powagi i tragizmu [...] traktowanie” „kwestii ducha”), nie przenosząc się zarazem na stosunki społeczne i nie przekładając się na konflikty wymuszające odwołanie się do przemocy i powstanie instytucjonalno-politycznych form władzy. Zapewne świadomość tych trudności, a tym samym niemożność uzgodnienia pluralistycznej wizji kultury z ekonomicznym wymiarem istnienia ludzkiego, mobilizującym energię człowieka do walki o przetrwanie, skłoniła Brzozowskiego do porzucenia wizji społeczeństwa pluralistycznego i do uznania jej za moment romantycznej formacji kultury europejskiej i wyraz oderwania od rzeczywistych procesów życiowych. Podobnie sądził Nietzsche, widząc pozorny charakter nowoczesnego pluralizmu i indywidualizmu, i dostrzegając skryty za nimi, za symulacjami kultury politeistycznej, gigantyczny proces kulturowego neutralizmu, czyli homogenizująco-niwelującego znoszenia wszelkich rzeczywistych różnic społecznych i międzyludzkich na gruncie postoświeceniowych procesów demokratyzacji. Jeśli dla Nietzschego niemożliwość ugruntowania autentycznego, kulturotwórczego pluralizmu w demokratycznych strukturach świata nowoczesnego stała się argumentem za elitarną, opartą na panowaniu wspólnotą, to dla poststrukturalizmu podstawą przekonania o niemożności urzeczywistnienia go w empirycznej historii w ogóle; w konsekwencji, poststrukturalizm przemieszcza go na przedantropologiczny poziom istnienia i pod postacią *agonu* sił (z jego „mniejszą przemocą” – Derrida) przekształca w pozahistoryczny, nigdy nieosiągalny, niemożliwy *telos* historii ludzkiej.

Natomiast Brzozowski, odrzucający z jednej strony Nietzscheańską wizję opartej na panowaniu elity, a z drugiej liberalno-demokratyczny porządek nowoczesności, porzuca ostatecznie marzenie o pluralistycznej, kulturotwórczej wspólnotcie i dokonując zwrotu w swej myśli przechodzi na pozycję filozofii pracy z jej inspirowanym myślą Sorela wspólnotowym woluntaryzmem i heroizmem, na gruncie którego wzniosły, pluralistyczny i ideowo-światopoglądowy *agon*, a zatem kulturotwórcza aktywność człowieka przekształca się w mitotwórczy wysiłek wspólnoty służący uniwersalnej, produkcyjno-technicznej aktywności człowieka: aktywność ta jest rozumiana jako wymagająca totalnej mobilizacji sił ludzkich forma walki gatunku ludzkiego z pozaludzką, zagrażającą mu potęgą natury, stając się jedyną miarą autentyzmu jednostki, postępu, a zarazem zasadą syndykalistycznie rozumianego projektu społecznego. I choć Brzozowski usiłuje zachować harmonię między jednostką a wspólnotą (totalne wyzwolenie człowieka ma być wyzwoleniem również jednostki), to jednak produktywistyczny heroizm, podporządkowujący jednostkę kosmicznej misji gatunku ludzkiego nie pozwalał mu zachować autentycznej autonomii jednostki, podporządkowując ją wymogom produktywistycznej walki na śmierć i życie z groźną naturą, a tym samym zagrażając możliwości autentycznej twórczości kulturowej i pozaprodukcyjnej samorealizacji jednostki⁴⁸. Nie dostrzegając zagrożeń związanych z depersonalizującą władzą świata techniki⁴⁹ w swej apoteozie postępu techniczno-ekonomicznego Brzozowski uwikłał się bez reszty w – opisywane, za Nietzschem, przez późniejszą filozofię (Heidegger, szkoła frankfurcka, poststrukturalizm) – procesy nowoczesnego odczarowania świata, na gruncie których racjonalność naukowo-techniczna stała się podstawą systemu panowania społecznego. Podkreślając demoniczny, biologiczny charakter walki z naturą, czyniąc naród jej podmiotem późny Brzozowski potęgował jedynie efekt swej przynależności do świata nowoczesnego.

Wydaje się, że świadomością powyższych trudności i zagrożeń należy tłumaczyć zwrot Brzozowskiego ku katolickiemu modernizmowi, pojawienie się na horyzoncie jego myśli – lecz, jak wiadomo, nie serca – Boga jako gwaranta osobowej struktury istnienia ludzkiego, indywidualności człowieka i jego duchowej aktywności⁵⁰, nie poddanych imperatywom walki z obcymi mocami natury. Brzozowski rozumiał nie tylko ograniczoność

⁴⁸ Zob. A. Walicki, *Brzozowski i rosyjscy „neomarksści”*, w: A. Walicki, R. Zimand (red.), *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1974, s. 209 n.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 201.

⁵⁰ Brzozowski usiłuje teraz uzgodnić „najgłębiej pomyślany uniwersalizm z poczuciem nieskończonej wagi, nieskończonej rzeczywistości każdej indywidualności, każdej pojedynczej duszy”, S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 253.

tej ostatniej perspektywy dla ugruntowania kulturotwórczej samorealizacji jednostki, ale również ograniczoność wszelkich, tak typowych dla XIX wieku projektów antropologicznych, w których ludzkość miała stać się absolutem dla jednostki i jej indywidualnego działania. Toteż krytykę, którą odnosił do indywidualizmu Nietzschego – gdy pytał, czy można oprzeć istnienie na świadomie tworzonych iluzjach, w których „istnienie [...] się nie wierzy”, czy świadomość ich fikcyjności nie zabija działania – mógł z powodzeniem odnieść również do swego gatunkowo zorientowanego antropocentryzmu: świadomość fikcyjnego charakteru gatunkowych złudzeń nie może dostarczać absolutnego znaczenia jednostkowym działaniom i złudzeniom, chyba że w mitotwórczym uniesieniu wspólnoty jednostka zatracą się bez reszty w jej produktywistycznej totalności, ulegając – czemu Brzozowski się jednak przeciwstawiał – „niwelującemu objęciu masy”⁵¹.

Podobny kierunek myśli odnajdujemy u późnego Nietzschego, świadomego w swym zamyśle ugruntowania kulturotwórczej aktywności jednostki ograniczeń perspektywizmu i wiary w jednostkową, arbitralną kreację wartości, tworzonych rozmyślnie nowych prawd, w które – dobrze to tematyzuje, choć na gruncie filozofii transgresji, Klossowski, odkrywający u Nietzschego mistyczną potrzebę wieczności – „człowiek nie mógłby nigdy uwierzyć, ani im podlegać, gdyby naznaczone były piętnem rozpacz i zniszczenia”, „gdyby nie chodziło tutaj właśnie o pozory jego potrzeby wieczności”⁵². Toteż począwszy od *Zaratustry* daje się u Nietzschego zauważyć usiłowanie – idea wiecznego powrotu jest jego „znakiem” – zakorzenienia indywidualnych działań i rozstrzygnięć w dionizyjским porządku kosmosu, wpisania ich w sakralno-mistyczne odniesienie do dionizyj-skiej całości bytu, które przyświecającym twórczemu działaniu złudzeniom nadałoby absolutny i „bezwzględny” walor.

Brzozowski/Nietzsche: modernity, creativity, and community

The aim of this paper is to compare Brzozowski and Nietzsche in the context of the criticism of the modern world as well as to try to give a theoretical basis for authentic culture, and especially for authentic cultural creativity. These attempts define philosophical projects of both thinkers and determine the dynamics of their evolution and growing criticism of Nietzsche's thought in Brzozowski.

⁵¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, *op. cit.*, s. 271.

⁵² P. Klossowski, *Nietzsche, pozor, parodia*, przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia”, 1-3 [36-38] (1988), s. 76.